المفاهيم النظرية لسياق الحال ومكوناته عند محمد الطاهر بن عاشور

حسين محمد زعطوط*

ملخـص

حاول هذا البحث أن يبرهن سبق الدرس اللساني العربي القديم، الدرس اللساني الغربي الحديث لمسألة سياق الحال، وذلك من خلال ما يعرضه من مفاهيم نظرية لسياق الحال ومكوناته عند محمد الطاهر بن عاشور، بما يثبت أن العلماء العرب لم تفتهم قضية سياق الحال ومكوناته، وأثرها في فهم النصوص وتوجيهها، وقد لملم البحث هذه المفاهيم النظرية لسياق الحال ومكوناته عند ابن عاشور، من خلال كتبه: الأدبية، والبلاغية، والأصولية، ليصوغ منها نظرية كاملة التصور والنضوج عند ابن عاشور، ولتكون دليلا بينا على مراعاة علمائنا لمسألة سياق الحال ومكوناته في فهم النصوص.

الكلمـات الدالـة: سياق الحال، الدرس اللساني العربي القديم، الدرس اللساني العربي الحديث.

المقدمـة

أثار الدرس اللساني الغربي الحديث كثيرا من القضايا اللغوية التي انبهر بها كثير من الدارسين، ومنها قضية سياق الحال (context of situation) التي تعود جذورها للعالم الأنثربولوجي مالينوفسكي، لكن اكتمالها ونضوجها كان على يد العالم الإنكليزي فيرث، وقد أشاد كثير من الدارسين بنظريته، إذ عدوها التصور الأساسي لعلم الدلالة، فقد قال الدكتور عبده الراجحي في معرض حديثه عن نظرية سياق الحال: "وهي نظرية تستحق شيئا من الحديث المفصل لأنّها تمثّل الآن ركنا من أركان الدرس اللّغوي، والمعروف أن هذه النّظرية تنتسب إلى مدرسة لندن اللّغوية، وبخاصة إلى الأستاذ فيرث، وهي تمثّل أساس نظريته في المعنى وجزءا مهما من النّظرية اللّغوية في بريطانيا"[(1)].

لكن النّاظر في الدرس اللساني العربي القديم بعين البصيرة، يتحسس سبقه للمسألة، بل إنّك تجد توظيف علماء النحو والبلاغة والأصول لسياق الحال، بمسميات (الحال، المقام، مقتضى الحال، الحال المشاهدة، خلاف مقتضى الظاهر... إلخ)، وهذا واضح جلي في كتب النحو، والبلاغة، والأصول.

وإنصافا للدرس اللساني العربي، حاول هذا البحث تجلية المسألة، بما نعتقد أنّه تنظير لمسألة سياق الحال عند علمٍ من أعلام الأمة في العصر الحديث، وبما أنّه إدراك تام لمسألة سياق الحال ومكوناته، وأثرها في فهم المعنى، ويتعلق الأمر بالعالم محمد الطاهر بن عاشور، إذ حاول البحث لملمة شتات نظرية سياق الحال ومكوناته لديه، من خلال كتبه المتنوعة: (موجز البلاغة، شرح المقدمة المرزوقية، مقاصد الشريعة الإسلامية، التحرير والتنوير...)، وقد حاول الباحث أن يبين المفاهـيم النظرية لسياق الحال ومكوناته عند ابن عاشور، من خلال محورين: المحور الأول (المفاهيم النظرية لسياق الحال لدى ابن عاشور)، والمحور الثاني (المفاهيم النظرية لمكونات سياق الحال لدى ابن عاشور).

وقبل بيان المفاهيم النّظرية لسياق الحال ومكوناته لدى ابن عاشور، لا بد من عرض موجز للإطار النظري لسياق الحال ومكوناته في الدرس اللساني الحديث.

سياق الحال مصطلح عربي، وهو ترجمة للمصطلح الغربي (context of situation)، وهذه أكثر الترجمات شيوعا واستخداما بين اللّغويين من العرب المحدثين. ولو أن بعضهم يفضل غيرها، كمصطلح شاهد الحال عند الدكتور رمضان عبد التواب، إذ تقلّب بين مصطلحات "الأصل التاريخي والحدث التاريخي والدلالة التاريخية والتفسير التاريخي وشاهد الحال"[(2)]، واختار في النهاية مصطلح شاهد الحال، بحجة أنّه قريب من سياق الحال، ولأنّه ورد عند ابن جنّي، وبالتالي هو مصطلح عربي قديم أولى بالرعاية والإحياء. أما الدكتور تمام حسان فقد اختار مصطلح المقام ترجمة لمصطلح Context of situation، إذ يقول: "فهو يضم المتكلّم والسامع أو السامعين والظروف والعلاقات الاجتماعية، والأحداث الواردة Relevant في الماضي والحاضر ثم التراث

* سيدي عمران، ورقلة، الجزائر، ص.ب 209. تاريخ استلام البحث 2009/6/24، وتاريخ قبوله 2010/4/20.

والفلكلور والعادات والتّقاليد والمعتقدات والخزعبلات"[3]، وهناك من عبر عنه بالمسرح اللّغوي[4]، والظروف الكلامية[5]، ومقتضى الحال[6]. وسياق الحال عند فيرث يعني جملة العناصر المكونة للموقف الكلامي أو الحال الكلامية، ومن هذه العناصر[7]:

- شخصية المتكلّم والسامع وتكوينهما الثّقافي، وشخصيات من يشهد الكلام غيرهما ومدى مشاركتهم في الكلام.
- العوامل والظواهر الاجتماعية ذات العلاقة باللّغة، وبالسلوك اللّغوي، كحالة الجو، والوضع السياسي ومكان الكلام.
- أثر الحدث الكلامي في المشتركين.

وما أشار إليه فيرث في نظرية سياق الحال، هو نفسه لخّصه الشيخ أبو سهل النيلي في بيتين جمعا كلّ ما يتعلق بنظرية سياق الحال ومكوناته، يقول الميداني: "وضمن الشيخ أبو سهل النيلي شرائط الكلام قوله[8]:

أُوصيك في نَظْمِ الكلامِ بِخَمسة ... إِن كُنْتَ لِلْموصي الشفيق مطيعا

لا تُغْفلن سبب الكلامِ ووقْتَـه ... والكيْـفَ والكمّ والمكان جميعا

وما إشارة الشيخ أبي سهل النيلي لشرائط الكلام، إلاّ دليلا على إدراك علمائنا لمسألة سياق الحال ومكوناته، وأثرها في فهم النصوص، وسيتجلّى الأمر بوضوح تام، بما سيعرضه البحث من مفاهيم نظرية لسياق الحال ومكوناته لدى ابن عاشور.

المحور الأول
المفاهيم النّظرية لسياق الحال لدى ابن عاشور

1- سياق الحال فرع من علم البلاغة

عندما يتعلّق الأمر بإفادة المعنى من غير دلالة التركيب، نجد علماء البلاغة يصطلحون على هذا بعبارات منها: (مقتضى الحال)، كما في المفتاح: "... ولا يتّضح الكلام في جميع ذلك اتّضاحه إلاّ بالتّعرض لمقتضى الحال، فبالحري أن لا نتّخذه ظهريا"[9]، ومنها: (العدول عن مقتضى الظاهر)، كما في معاهد التنصيص: "... لأن العدول عن مقتضى الظاهر من غير نكتة تقتضيه، خروج عن تطبيق الكلام لمقتضى الحال"[10].

وكثيرا ما يستعمل ابن عاشور مصطلحات (مقتضى الحال، خلاف مقتضى الظاهر، وراء الظاهر)، ويقصد بها استنباط المعاني من غير دلالة التركيب. وطريقة استنباطها عنده تقتضيها دلالة اللّفظ أو دلالة المقام، ويرى أن هذه المعاني المستنبطة من دلالة اللفظ أو دلالة المقام هي من مباحث علم البلاغة، ولا يمكن أن توصف بأنّها معانٍ تجافي الاستعمال اللّغوي، ولا مقصد القرآن الكريم فيقول: "... وإما استنباط معان من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللّفظ أو المقام، ولا يجافيها الاستعمال ولا مقصد القرآن، وتلك هي مستتبعات التراكيب، وهي من خصائص اللّغة العربية المبحوث فيها في علم البلاغة"[11]، وكلام ابن عاشور دليل واضح على أن سياق الحال أو المقام فرع من علم البلاغة، وطريقة معتمدة في استنباط المعاني وفهمها. وقد سبق السكاكي ابن عاشور في الإشارة إلى ذلك حين قال: "... وقد عرفت فيما سبق أن إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر طريق البلغاء..."[12].

2- مفهوم سياق الحال

قال ابن عاشور في معرض حديثه عن البليغ: "والبليغ في إتيانه بهذه الأحوال في كلامه يراعي أحوال المخاطبين، ومقامات الكلام"[13]، وقد سبق علماء البلاغة ابن عاشور في التأكيد على المتكلّم أن يراعي حال المخاطب لئلا "يوقع السامع من طلبه في خبط عشواء"[14]، كما نبهوا على مراعاة مطابقة الكلام للمقام، كما في حاشية الدسوقي على السعد: "مقامات الكلام: الأمور المقتضية لاعتبار خصوصية ما في الكلام، وإذا اختلفت المقامات لزم اختلاف مقتضيات الأحوال لأن الأسباب في الاقتضاء يوجب اختلاف المسببات"[15]، وقد زاد ابن عاشور إيضاح معنى مقامات الكلام التي على البليغ أن يراعيها، فقال: "هي أغراض الكلام والمواقع التي يتكلّم فيها البليغ مثل مقام الحرب ومقام السلم، ومقام الحب، ومقام الموعظة، ومقام الاستدلال العلمي، ومقام الخطابة الإقناعي"[16]. إذ إن أغراض الكلام، تتمايز بتمايز أنواع المقام، وقد قال السكاكي: "ولا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة. التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب..."[17]. ومن حديث ابن عاشور عن البليغ، ومن تعريفه للمقامات، ندرك تماما أن ابن عاشور لديه تصور ناضج لنظرية سياق الحال بالمفهوم المتعارف عليه في الدرس اللّساني الحديث، فإذا كان مفهوم سياق الحال في الدرس اللّساني الحديث يجمع بين المتكلّم والسامع وزمن الكلام ومكانه والأحداث المصاحبة، فكذلك هو الأمر عند ابن عاشور، فالمتكلّم عنده هو البليغ، والسامع هو المخاطب، والأحداث هي المقامات التي يراعيها البليغ في كلامه، كمقام

الحرب، أو السلم أو الحب، وعلاقة المتكلّم بالسامع هي مراعاة البليغ لأحوال المخاطبين، وزمن الكلام ومكانه هما المواقع التي يتكلّم فيها البليغ، وجمعه بين أغراض الكلام والمواقع التي يتكلّم فيها البليغ هو مطابقة الكلام لمقتضى الحال. وعليه يمكن أن نتصور تعريف ابن عاشور لسياق الحال على النحو التالي:

مفهوم سياق الحال

هو مراعاة البليغ لأحوال المخاطبين في إتيانه بالأغراض الكلامية التي تتطابق مع المقامات التي يتكلّم فيها.

3- الفرق بين سياق الحال وسياق المقال

استخدم ابن عاشور مصطلح مقتضى الظاهر، وهو مصطلح يوافق مصطلح سياق المقال كما استخدم مصطلح مقتضى الحال، وهو مصطلح يوافق مصطلح سياق الحال.

والفرق بين مقتضى الظاهر ومقتضى الحال لدى ابن عاشور هو المعنى المستفاد، فإن كان المعنى يفْهم من التركيب اللّغوي دون قرينة غير لغوية فهو مقتضى الظاهر، وإن فهم المعنى بإضافة قرينة غير لغوية إلى التركيب اللّغوي فهو مقتضى الحال، فيقول: "اعلم أن البلغاء يتفنّنون في كلامهم فيأتون فيه بما لا يجري على الظاهر الشائع بين أهل البلاغة، يقصدون بذلك التلميح والتحسين، أو يعتمدون على نكت خفية يقتضيها الحال، ولا يتفطّن لها السامع لو لم يلق إليه ما يخالف ظاهر الحال"[18]، وتفريق ابن عاشور بين المقتضيين الظاهر والحال، بما سماه (بالنكتة الخفية)، أشار إليه صاحب معاهد التنصيص بقوله: "... لأن العدول عن مقتضى الظاهر من غير نكتة تقتضيه، خروج عن تطبيق الكلام لمقتضى الحال"[19]. كما يميز ابن عاشور بين البليغ وغيره من خلال مقتضى الحال، فالبليغ هو الذي باستطاعته أن يوظّف مقتضى الحال في ابتكار معانٍ جديدة، لا تفهم إلاّ باستحضار هذا الحال، وقد أشار ابن الأثير إلى ذلك في قوله:"عوامل الابتداع في المعاني هي الحوادث المتجددة والأحوال المشاهدة"[20].

4- سياق الحال محور علم البلاغة

أدرك العرب منذ القديم أن سياق المقام أو الحال أساس علم البلاغة، ولعلّ مقولة الحطيئة لأمير المؤمنين شاهد على ذلك، إذ قال له[21]:

تحنّن عليّ هـداك المليـك

فـإن لكـل مقـام مقـالا

كما يشهد على ذلك التعريف الذي ساقه الخطيب القزويني للبلاغة: "هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته"[22].

ولقد عرف ابن عاشور البلاغة بأنّها: "اشتمال الكلام على أحوال خصوصية تستفاد بها معان زائدة على أصل المعنى بشرط فصاحته"[23]، فالمقصود بقوله (أصل المعنى)، المعنى المستفاد من التركيب اللّغوي، أما قوله (أحوال خصوصية تستفاد بها معان زائدة)، فدليل على أنّه يشير إلى شيء زائد وخارج نطاق اللّغة، والمقصود به الجانب الاجتماعي المرتبط بالمتكلّم والسامع وغيرهما من عناصر سياق الحال، وإن كان ابن عاشور يرى أن سياق الحال هو محور علم البلاغة، فكذلك علم البيان وعلم البديع وهما فرعان من علم البلاغة، نجده يرسم تعريفهما بجعل سياق الحال أساسا في حدهما، فتعريف البيان عنده: "هو علم به يعرف البليغ كيفية إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة على حسب مقتضى الحال، وتلك الطرق هي الحقيقة والمجاز، والتشبيه، والتصريح، والكناية"[24]، والبديع عنده: "هو المحسنات الزائدة في الكلام على المطابقة لمقتضى الحال"[25].

أما الفرع الثالث من علم البلاغة، وهو علم المعاني فيعرفه ابن عاشور بقوله: "علم يعرف به أحوال اللّفظ العربي التي بها يكون الكلام بليغا فصيحا في إفراده وتركيبه"[26]، ولا ذكر لمقتضى الحال أو سياق الحال في تعريف ابن عاشور لعلم المعاني، لأن ابن عاشور ممن يفرق بين الفصاحة والبلاغة، "كأبي يعقوب السكاكي، وابن الأثير ومن رأى رأيهما، فأولئك يرون إخراج الفصاحة من كنف البلاغة، ويجعلونها اسما لما كان بنجوة من تنافر الحروف، وغرابة اللفظ ومخالفة القياس... ويجعلون البلاغة اسما لما طابق مقتضى الحال"[27]، وفي اقتصار ابن عاشور في تعريفه لعلم المعاني على الفصاحة في الكلام دون مطابقة الكلام لمقتضى الحال، بيان واضح منه وممن يفصل بين الفصاحة والبلاغة، على أن فهم المعاني له مسلكان:

1- مسلك المفردات والتركيب: فالمفردات يجب أن تكون مألوفة واضحة، بعيدة عن الغرابة في معناها، وثقل النطق في حروفها، والتراكيب اللّغوية يجب أن تكون على قواعد النحو المألوفة لاستعمالات العرب، حتى لا يظهر اختلال في النظم، ومرد كل هذا إلى علم الفصاحة، التي بها "يكون الكلام خالصا، أي سالما مما يعد عيبا في اللّغة بأن يسلم من عيوب تعرض للكلمات التي يتركّب منها الكلام، أو تعرض لمجموع الكلام"[28]، وهذه العيوب العارضة للكلمات ولمجموع الكلام هي: "الغرابة، وتنافر الحروف ومخالفة قياس التصريف والتعقيد، وتنافر الكلمات ومخالفة قواعد النحو"[29]، وهذا المسلك يمثّل (سياق المقال)، وهو بعلم المعاني ألصق.

2- مسلك مراعاة مقتضى الحال، أو مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وهذا المسلك لا بد فيه من استحضار ملابسات الكلام، كما أسموها بالأحداث، أو مقامات الأقوال، أو كما يسمي في نظرية سياق الحال الظروف المحيطة بالحدث الكلامي، ولا بد من معرفة طرفي الكلام، وهما المتكلم والسامع، وهو ما يعبر عنه عند القدماء بـ (مراعاة المتكلّم لأحوال المخاطبين)، وفي نظرية سياق الحال بـ (طرفي المحادثة)، وهذا ماثل من تعريف ابن عاشور للبلاغة، ولعلمي البيان والبديع، وهذا المسلك يمثّل مقتضى الحال أو (سياق الحال)، وهو بعلم البلاغة وفرعيه: علمي البيان والبديع، ألصق.

5- علاقة سياق الحال بالأساليب البلاغية

يبين الجاحظ أن تشكيل الأساليب البلاغية مرتبط بسياق الحال، وأكّد أن القرآن الكريم في أسلوبه يعمد إلى الإيجاز والاقتضاب حين يخاطب العرب الفصحاء، ويعمد إلى الإطالة والإطناب حين يخاطب اليهود، فيقول: "وللإطالة موضع وليس ذلك بخطل، وللإقلال موضع وليس ذلك بعجز... ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل، أو حكى عنهم جعله مبسوطا، وزاد في الكلام"[30].

ويؤكد ابن عاشور هذا الربط بين سياق الحال ونمط تشكيل الأساليب البلاغية، فيربط أسلوب الإطناب بمقام توصيف الأحوال وبعنصر من عناصر سياق الحال وهو السامع، فيقول: " وسلك القرآن مسلك الإطناب لأغراض من البلاغة، ومن أهم مقامات الإطناب، مقام توصيف الأحوال، التي يراد بتفصيل وصفها إدخال الروع في قلب السامع"[31]، ومثّل لذلك بقوله تعالى: ﴿كلا إِذَا بلَغَت التراقي وقيلَ من راق وظَن أَنه الفراقُ والْتَفت الساقُ بالساق﴾ [32]، وقوله تعالى: ﴿فَلَولاَ إِذَا بلَغَت الحلْقُوم وأَنْتُم حينَئذ تَنْظُرون﴾ [33]، وقوله تعالى: ﴿مهطعين مقْنعي رؤُوسهم﴾ [34]، ويرى أن أسلوب الإيجاز هو الأصل في كلام العرب لأن الأمة العربية أمة ذكية، وأسلوب الإيجاز يلائم سبق أفهامها، يقول: "ومبنى كلام العرب على الإيجاز ما وجدوا لذلك سبيلا لأن الأمة العربية أمة ذكية، فابتنى كلامها على مراعاة سبق أفهامها"[35]، ويبين أن التحول من أسلوب الإيجاز إلى أسلوب الإطناب في كلام العرب، سببه مراعاة سياق الحال، فالأصل هو الإيجاز "إلاّ إذا منع منه مانع المقام، كمقام خطاب الغبي، ومقام التهويل فكلاهما مقام إطناب"[36]. كما يبيـن أن المقصود من كلام المبرد في كامله: "من كلام العرب الإيجاز المفهم والإطناب المفخم"[37]، هو "تنويع للكلام لا قصد للتّساوي بينهما وكلّها تجري على حسب مقتضى الحال"[38].

ورأي ابن عاشور بأن الأصل في كلام العرب هو الإيجاز، وأنّه لا يعدل عنه إلى الإطناب إلاّ لمناسبة سياق الحال، ينفي مراعاة أسلوب الإيجاز لمناسبة المقام، وهذا خلاف ما قرره علماء البلاغة، ففي صبح الأعشى: "قال أبن أبي الأصبع: وليراع الإيجاز في موضعه، والإطناب في موضعه، بحسب ما يقتضيه المقام"[39]، ويقر ابن جنّي أن العرب تميل إلى الإيجاز، فيقول: "واعلم أن العرب إلى الإيجاز أميل، وعن الإكثار أبعد"[40]، ولكن علة ذلك عنده: "قيل لأبي عمرو: أكانت العرب تطيل؟، فقال: نعم لتبلغ. قيل: أفكانت توجز؟، قال: نعم: ليحفظ عنها"[41]. وقد عالج القلقشندي مسألة الإيجاز والإطناب تحت عنوان: بيان مقادير المكاتبات وما يناسبها من البسط والإيجاز، وما يلائم كلّ مكاتبة منها من المعاني، وقد فصل ووسع في بيانات المقامات التي يليق بها الإيجاز، والتي يليق بها الإطناب. وختم قوله بما، جاء في كتاب الصناعتين: "... وإن اتفق له أن يكون موقعه في الإطناب والإيجاز، أليق بموقعه وأحقّ بالمقام والحال، كان جامعا للحسن..." [42]. وربط القلقشندي أسلوب الإيجاز والإطناب بمقادير المكاتبات هو تعليل، يخالف تعليل ابن عاشور في ربط أسلوب الإيجاز بذكاء العرب.

ويتساءل ابن عاشور عن سبب الإيجاز والإطناب في أحداث القصة الواحدة في سور القرآن الكريم، فيقول:" ألا ترى قصة بعث موسى كيف بسطت في سورة طه، وسورة الشعراء وكيف أوجزت في آيتين في سورة الفرقان: ﴿ولَقَد آتَينَا موسى الكتَاب وجعلْنَا معه أَخَاه هارون وزِيرا فَقُلْنَا اذْهبا إِلَى القَومِ الذين كَذبوا بِآيتنَا فَدمرنَاهم تَدميرا﴾ ؟"[43]، ويجيب معلّلا أن ذلك راجع إلى حال المخاطَب، وعلاقة أسلوبي الإيجاز والإطناب بالمقامات، فيقول: " فإنّها تارة تساق إلى المشركين، وتارة إلى أهل الكتاب، وتارة للمؤمنين وتارة لكليهما وقد تساق للطائفة من هؤلاء في حالة خاصة، وبذلك تتفاوت بالإطناب والإيجاز بحسب المقامات"[44].

6- مراعاة سياق الحال في فهم المعاني

يبين ابن عاشور أن بعض الآيات القرآنية لا تفهم معانيها، إلاّ إذا تمكّن المفسر من فهم الدواعي والمقتضيات الذي يتطلبها مقام هذه الآيات، فالآية من القرآن "قد تشتمل على خصوصيات، تتساءل نفس المفسر عن دواعيها وما يقتضيها، فيتصدى لتطلّب مقتضياتها"[45]، ولكن يحذّر ابن عاشور المفسر أن يقتصر في طلبه لتلك الدواعي

والمقتضيات على سياق المقال، بمعنى يحذره من إخضاع المعنى لسياق التركيب اللّغوي، إن كان فهم معنى الآية يتوقّف على مقتضيات ودواعٍ غير لغوية، يقول: "وربما جاء بها - أي معاني الآية- متكلّفة مغصوبة ذلك لأنّه لم يلتفت إلاّ إلى مـواقع ألفاظ الآية، في حال أن مقتضياتها في الواقع منوطة بالمقامات التي نزلت فيها"[46]، ويمثّل لذلك بآيتين من كتاب ا الكريم، قوله تعالى: ﴿أُولَئِك حزب الشَيطَانِ أَلاَ إِن حزب الشَيطَانِ هم الخَاسرون﴾[47]، وقوله تعالى: ﴿أُولَئِك حزب ا ِ أَلاَ إِن حزب ا ِ هم المفْلحون﴾[48]، فيقول: "قد يخفى مقتضى اجتلاب حرف التنبيه في افتتاح كلتا الآيتين فيأوي المفسر إلى تطلّب مقْتَضه، ويأتي بمقتضيات عامة"[49]، وحتما إن المقتضيات العامة يقصد بها ابن عاشور أحد التعليلات اللّغوية من سياق المقال، كأن يعلّل المفسر افتتاح الآيتين بحرف التنبيه بقوله: "التنبيه للاهتمام بالخبر"[50]، لكن قد يختلف مدلول حرف التنبيه بتصور المقام. فإذا علمنا أن الآيتين "نزلتا بمسمع من المنافقين والمؤمنين جميعا علمنا اختلاف حرف التنبيه"[51]، ثم يبين ابن عاشور كيف أن معنى حرف التنبيه في الآية الأولى، يختلف عنه في الآية الثانية بتصور المقام، فحرف التنبيه في الآية الأولى "لمراعاة إيقاظ فريقي المنافقين والمؤمنين جميعا، فالأولون لأنّهم يتظاهرون بأنّهم ليسوا من حزب الشيطان في نظر المؤمنين، إذ هم يتظاهرون بالإسلام فكأن ا يقول قد عرفنا دخائلكم، وثاني الفريقين وهم المؤمنون نُبهوا لأنّهم غافلون عن دخائل المنافقين، فكأنّه يقول لهم تيقّظوا فإن الذين يتولون أعداءكم هم أيضا عدو لكم، لأنّهم حزب الشيطان والشيطان عدو ا ، وعدو ا عدو لكم"[52]، وحرف التنبيه في الآية الثانية "لتنبه المنافقين إلى فضيلة المسلمين لعلّهم يرغبون فيها فيرعوون عن النّفاق، وتنبيه المسلمين إلى أن حولهم فريقا ليسوا من حزب ا فليسوا بمفلحين ليتوسموا أحوالهم حق التّوسم فيحذروهم"[53].

7- ارتباط حسن الكلام وركاكته بسياق الحال

إن ارتفاع شأن الكلام في الحسن والإعجاب مرهون بمطابقته لسياق الحال، وانحطاط شأنه بفقدان تلك المطابقة، ومعنى ذلك: يجب أن تكون المعاني التي يتضمنها الكلام مناسبة للمقام المتكلّم فيه، "فمقام المديح والرثاء مثلا يناسبه المعاني الحميدة، ومقام الهجاء يناسبه المعاني الذميمة"[54]، ويشير الجاحظ إلى أن شرف المعنى لا يحصل بأن يكون من معاني الخاصة، ولا يتضع بأن يكون من معاني العامة، وإنّما يشرف بمطابقته للحال أو المقام، فيقول: "... والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معاني العامة، وإنّما مدار الشرف على الصواب، وإحراز المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام مقال..."[55].

ويعبر الخطيب القزويني عن ذلك، بمطابقة الكلام للاعتبار المناسب، والاعتبار المناسب هو المقام أو مقتضى الحال، فيقول: "وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب، وانحطاطه بعدم مطابقته له، فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب"[56]. والرأي نفسه يراه ابن عاشور، ويضرب مثلا لحسن الكلام في مطابقته لسياق الحال لأبيات من شعر كثير، والأبيات[57] هي:

ولَمـا قَضينَا من منَى كل حاجةً
ومسح بـالأركَانِ من هو ماسح
وشُدتْ على دهمِ المهارِي رِحالُنَا
ولم ينْظُر الغَادي الذي هو رائِح
أَخَذْنَا بـِأَطْراف الأَحاديث بينَنَا
وسالَتْ بأَعنَاق المطي الأَباطح

فرغم بساطة معاني هذه الأبيات، إلاّ أن مطابقتها لسياق الحال جعل ابن عاشور يصفها بأنّها من أحسن الشعر وأجوده، يقول: "وهذا معدود من أجود الشعر، لم نجد في أصل معناه أكثر من أنّا فرغنا من الحج فركبنا راجعين، ونحن نتحدث على مطي الرواحل، ولكنّك تجده أفاد هذا المعنى بأفانين من التصوير المعنوي، وتشخيص الأحوال ما إن سمعه السامع اهتز له إعجابا"[58].

أما ركاكة الكلام في عدم مطابقته لسياق الحال، كان شاهده بيتا في مناظرة خاطب بها الخوارزمي بديع الزمان الهمداني، وكان وصفها لها بقوله: "ومن الركاكة قول الخوارزمي يخاطب بديع الزمان الهمداني، بقوله:

وإِذَا قَـَرضتُ الشعر في ميدانه
لاَ شَـك يـا أَخـي تَتَشَقق"[59]

واعتراض ابن عاشور في هذا البيت على لفظة (ميدان) بأنّها "لا موقع لها"[60]، وعلى لفظة (يا أخي)، بأنّها "لا مقـام لها لأن الكلام في مقام مناظرة ومشادة"[61].

8- مراعاة سياق الحال في نظم الكلام

إن مراعاة سياق الحال أو مقتضى الحال في نظم الكلام هي روح النظم العربي. وقد تكلّم عبد القاهر الجرجاني عن محاسن النّظم، وبين أن محاسنه مرتبطة بمزايا متعلقة بحسب المعاني والأغراض، ففي فصل (في أن هذه المزايا في النّظم

بحسب المعاني والأغراض التي تُؤَم)، قال: "... ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تَعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام..."[62].

وابن عاشور يؤكّد أهمية مراعاة سياق الحال في نظم الكلام، بل يراه من مقومات بلاغة الكلام، وبخاصة في إعجاز القرآن، فيقول: "ومما يجب التنبيه له أن مراعاة المقام في أن ينظم الكلام على خصوصيات بلاغية، هي مراعاة من مقومات بلاغة الكلام، وخاصة في إعجاز القرآن"[63]، ويرى ابن عاشور أن نظم الكلام، يجب أن تكون المعاني فيه مطابقة للواقع. أي مطابقة لسياق الحال، فيقول: "ومن صور صحة المعنى أن يكون الكلام مطابقا للواقع"[64]، ويستدل بذلك ببيت من شعر حسان بن ثابت القائل فيه[65]:

وإن أحسن بيت أَنْتَ قَـائِلُه
بيتٌ يقَـالُ إذَا أَنْشَدْتَه صدقا

ثم يقول معلّقا ومؤكدا: "... وهذا الشأن يختلف باختلاف الأغراض والمقامات، فلكل غرض من أغراض الكلام ما يناسبه من صحة المعنى في بابه"[66]، كما ينبه ابن عاشور البليغ أن يراعي ما يقتضيه سياق الحال من خصوصيات في نظم الكلام، ويجعل مراعاة سياق الحال في نظم الكلام مقياسا لتفاضل البلغاء، فيقول: "ومن شأن البليغ أن لا يفيتَ ما يقتضيه الحال من الخصوصيات، وبهذا تفاوت البلغاء"[67].

9- علاقة سياق الحال بمصطلح خلاف مقتضى الظاهر

يقصد ابن عاشور بمصطلح خلاف الظاهر، فهم المعنى على خلاف ما يبدو من التركيب اللّغوي والقرينة في ذلك هي المقام أو الحال، وكثيرا ما كان يستخدم ذلك في فهم آيات القرآن الكريم، فمن ذلك فهمه لقوله تعالى: وإِذَا لَقُوا الذين آمنوا قَالُوا آمنا وإِذَا خَلَوا إِلَى شَياطينهم قَالُوا إِنا معكُم إنما نَحن مستَهزِئُون [68]. يقول: "وخطابهم - أي المنافقين - موهم - أي للمؤمنين - بما يقتضي أنّهم حققوا لهم بقاءهم على دينهم، بتأكيد الخبر بما دلّ عليه حرف التأكيد في قوله إنّا معكم، مع أن مقتضى الظاهر أن يكون الكلام بعكس ذلك"[69]، فتعليل ابن عاشور لفهم المؤمنين خطاب المنافقين على خلاف مقتضى ظاهر كلامهم، أساسه علم المؤمنين بحال المنافقين قال: "لأن المؤمنين يشكّون في إيمان المنافقين، فجاءت حكاية كلامهم الموافقة لمدلولاته على خلاف مقتضى الظاهر"[70].

ويشير ابن عاشور في علاقة سياق الحال بخلاف مقتضى الظاهر إلى أمرٍ مهم جدا وهو متى يوافق (خلاف الظاهر) مقتضى الحال ويستعمل استعماله؟، ومتى لا يوصف بموافقته ولا مخالفته؟

والمقياس في ذلك عنده ينبني على النكتْ، ويقصد بالنكت الأحوال الخصوصية التي تكثر وتقل في الكلام بحسب وجود الدواعي والمقتضيات، قال: "... وتسمى هذه الأحوال الخصوصية بالنكت وبالخصوصيات، وهي تقلّ وتكثر في الكلام بحسب وجود الدواعي والمقتضيات من كثرة وقلّة"[71].

وبالاعتماد على مقياس الأحوال والدواعي التي ينشأ عنها الكلام، قسم ابن عاشور فهم معنى الكلام على خلاف مقتضى الظاهر إلى قسمين، ونبه إلى قسم لا يمكن أن يفهم فيه معنى الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، وإن كان فيه رائحة تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر.

ومقياس هذا القسم الأخير عند ابن عاشور مبناه على الأحوال التي تكون دواعيها ومقتضياتها ظاهرة، كما سماها هو النّكت الظاهرة، قال: "فلا ينبغي أن يعد في خلاف مقتضى الظاهر ما كان ناشئا عن اختلاف الدواعي والنكت مع وضوح الاختلاف... لظهور نكتة ذلك"[72]. ويمثل لذلك بتبادل استخدام الأساليب البلاغية بعضها مكان بعض، فيقول: "كاستعمال الوصل في مقام الفصل وعكسه لدفع الإيهام، وكالإطناب في مقام الإيجاز لاستصغاء السامع، وكاستعمال الخبر مكان الإنشاء ولا ما كان ناشئا عن تنزيل الشيء منزلة غيره مع وضوح لأنّه من المجاز كالقصر الادعائي، وكعكس التشبيه، فتعين أن يوضع ذلك ونظائره في مواضعه من أبوابه، وإن كان رائحة من تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر..."[73].

أما فهم معنى الكلام على خلاف مقتضى ظاهره، فالقسم الأول منه لم يعده موافقا لمقتضى الحال ولا مخـالفـا له، ومقياس ذلك عند ابن عاشور أن الكلام في هذا القسم لا ينشأ عن أحوال لها دواع ومقتضيات، قال: "وإنّما يعد من تخريج الكلام على خلاف الظاهر ما لم يكن ناشئا عن نكتة أصلا وهذا لا يوصف بموافقته مقتضى الحال ولا بمخالفته"[74]، ومثل لذلك ببعض المحسنات البديعية التي يقصدها البلغاء تزيينا للكلام، "كالالتفات وهو انتقال المتكلّم من طريق التكلّم أو طريق الخطاب أو طريق الغيبة إلى طريق آخر غير ملتزم في الاستعمال، نحو الحمد رب العالمين إلى قوله (إياك نعبد) فإن مقتضى الظاهر أن يقول إياه نعبد"[75]. ومنه أيضا "القلب وهو جعل أحد أجزاء الكلام مكان الآخر لغير داع معنوي، دون تعقيد ولا خطأ ولا لبس، فمنه ما ليس بمطرد نحو عرضت النّاقة على الحوض وأدخلت الخاتم في أصبعي، ومنه مطّرد في الكلام كثير عندهم حتّى صار أكثر

من الأصل، نحو قولهم: ما كاد يفعل كذا، يريدون كاد ما يفعل وعليه قوله تعالى: (وما كادوا يفعلون)، وقوله تعالى: (لم يكد يـراها)"[76]، ومنه أيضا "أسلوب الحكيم وهو تلقي من يخاطبك بغير ما يترقب أو سائلك بغير ما يتطلّب، بأن تحمل كلام مخاطبك على خلاف مراده تنبيها على أنّه الأولى له بالقصد، كقول القَبعثَرى للحجاج وقد قال له الحجاج متوعدا إياه: (لأحملنّك على الأدهم) - يعني القيد - فقال له القُبعثُري: (مثل الأمير يحمل على الأدهم والأشهب)، فصير مراده للفرس"[77].

أما القسم الثاني من فهم معنى الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، الذي جعله موافقا لمقتضى الحال أو وصفه بأنّه مقتضى حال، فمبناه عنده على الأحوال التي تكون دواعيها ومقتضياتها خفية لا يمكن للسامع فهمها بسهولها، وسماها (النكت الخفية)، قال: "... وكذا يعد من تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ما كان ناشئا عن نكتة خفية لا يتبادر للسامع إدراكها بسهولة، وهذا يوصف بأنّه مقتضى حال لكنّه خفي غير ظاهر"[78]، وابن عاشور يتّفق في هذا مع ابن الأثير، لما أشار إلى أن بعض الكلام لا يمكن فهمه إلاّ باستحضار سياق الحال، إذ يقول: "... فإن المعاني على ضربين، أحدهما يبتدعه مؤلف الكلام من غير أن يقتدي فيه بمن سبقه، وهذا الضرب ربما يعثر عليه عند الحوادث المتجددة، ويتنبّه له عند الأمور الطارئة..."[79].

ومما مثّل له ابن عاشور في هذا القسم قول الرسول صلى ا عليه وسلّم لـ (خلاّد بن رافع)[80] لما رآه ينقر في صلاته نقر الديك: (صلّ فإنّك لم تصلّ)[81]. فظاهر الحديث يفهم منه أمر النبي له بالصلاة لكن إذا سيق هذا الحديث في مقامه، وعلم أن خلاّد بن رافع صلى صلاة أساء فيها، ثم قال له النبي مرة ثانية (صلّ فإنّك لم تصلّ)، ثم أساء كذلك، وكرر له ثالثة، فُهم من سياق حال هذا الحديث أن القصد من قول النبي، كما قال ابن عاشور: "عدم الاعتداد بفعله"[82]، وليس أمره أن يبتدر صلاة جديدة. وعد ابن عاشور أيضا من مقتضى الحال فهم المعنى على خلاف ظاهره، إذا كانت دواعي أحواله ومقتضيات خفية متعلّقة بالمخاطب، فقال: "... فيعلم المتكلّم بنكتة قد تتعلّق بالمخاطب"[83]، ومثّل لذلك بقول سحيم عبد بني الحسحاس[84]:

عميرةَ ودع إن تَجهزتَ غَازيا
كفَى الشَيب والإسلام للمرء نَاهيا

فليس المقصود من قوله لمخاطبه نهي الشيب والإسلام عن فعله السيئ، وإنّما "المقصود منه تذكير من لم يزعه الشيب والإسلام، إذ قد علم كلّ النّاس أنّهما وازعان"[85]، وقد تكون دواعي ومقتضيات المعنى الخفية تتعلّق بالمتكلّم، وحال ذلك إذا كان المتكلّم عالما بالخبر، وأبلغه لغيره بتوصيف حاله، دون أن يبلغَه الخبر صراحة، مع علم المخاطَب أيضا بالخبر، كما قال ابن عاشور: "وقد تتعلّق النّكتة بالمتكلّم ليريك أنّه عالم بالخبر من دلالة الحال، كقولك لصاحبك سهرتَ البارحة بالنّادي"[86]، فعبارة سهرتَ البارحة بالنّادي وصف المتكلّم لحال المخاطب تحول بدلالة سياق الحال كناية عن علم المتكلّم بخبره، وضرب ابن عاشور أيضا مثالا لبيت من شعر عنترة، وهو قوله[87]:

إن كُـنْت أَزمعـت الفـِراقَ فَإنما
زمـتْ رِكَـابـكُم بلَيـلٍ مظْلم

فعنترة لا يريد أن يبلغ حبيبته بالرحيل، لأن هذا الخبر معلُوم لديها بدليل قوله (أزمعت الفراق) أي وطنت نفسك على الفراق وعزمت عليه، ولكنّه أبلغه إياها بوصف حال زمّ الركاب ليلا، يقول ابن عاشور: "وعلامة ذلك أن يكون الكلام دالا على أن المخاطب لا يجهل الخبر فإنّك إذا حدثته عن أحواله لا تقصد أن تعلمه بما هو معلوم لديه"[88]، بل بما هو معلوم لديك.

10- تجدد سياق الحال

المقصود بتجدد سياق الحال عند ابن عاشور، موافقة المعنى المطابق لسياق الحال الأول لسياق حال ثان يشبه تماما سياق الحال الأول، فيستَدل بالمعنى المسوق لسياق الحال الأول على سياق الحال الثاني، كأن الأول مورد، والثاني مضرب، وأكّد ابن عاشور أن هذه طريقة تَعلمية كان النبي - صلى ا عليه وسلّم -، يستخدمها لإيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن فيقول: "ويدلّ لتأصيلنا هذا ما وقع إلينا من تفسيرات مروية عن النبي - صلى ا عليه وسلم - لآيات، فنرى ما نوقن بأنّه ليس هو المعنى الأسبق من التركيب، ولكنّنا بالتأمل نعلم أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - ما أراد بتفسيره إلاّ إيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن"[89]، وساق لذلك مثلا عن قوله تعالى: استَجِيبوا ِ ولِلرسول إِذَا دعاكُم لِما يحييكُم [90]. فيقول: "فلا شك أن المعنى المسوق فيه الآية، هو الاستجابة بمعنى الامتثال"[91]، لكن النّبي - عليه الصلاة والسلام - رد بها على " أبي سعيد بن المعلّى لما دعاه وهو يصلّي فقال له: ما منعك أن تجيبني، فقال: كنت أصلّي، فقال النبي - عليه الصلاة والسلام -: ألم يقل تعالى (استجيبوا وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم)"[92]، فيقول ابن عاشور: "... لما كان لفظ الاستجابة صالحا للحمل على معنى إجابة النّداء

حمل النبي - عليه الصلاة والسلام - الآية على ذلك في المقام الصالح له بقطع النّظر عن المتعلق وهو قوله تعالى يحييكم "[93]، وكذلك كان الصحابة الذين مشوا على طريقة النبي -عليه الصلاة والسلام -، فعمرو بن العاص - رضي ا عنه - لما أصبح جنبا في غزوة حنين في يوم بارد، تيمم وصلّى بالقوم إماما، ولما سأله النبي لما فعلت ذلك، رد عليه بقوله تعالى: ولاَ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُم إن ا َ كَان بِكم رحيما [94]، يقول ابن عاشور: "مع أن مورد الآية أصله في النّهي عن أن يقتل النّاس بعضهم بعضا"[95]، والطريقة نفسها مشى عليها أئمة المسلمين رضوان ا عليهم. فالشافعي - رحمه ا - استدلّ على حجية الإجماع، وتحريم خرقه بقوله تعالى:

ومن يشَاقق الرسولَ من بعد ما تَبين له الهدى ويتبع غَير سبيل المؤْمنين نُوله ما تَولى ونُصله جهنّم وساءتْ مصيرا [96]، يقول ابن عاشور: "واستدلال الشّافعي على حجية الإجماع وعدم خرقه بهذه الآية من هذا القبيل، مع أن سياق الآية في أحوال المشركين، فالمراد من الآية مشاقة خاصة، وإتباع غير سبيل خاص، ولكن الشّافعي جعل حجية الإجماع من كمال الآية"[97].

المحور الثاني
المفاهيم النّظرية لمكونات سياق الحال لدى ابن عاشور

1- المتكلّم
أ- معرفة إرادة المتكلّم

بما أن المتكلّم يختار الألفاظ التي يعبر بها، فلا يمكن للألفاظ بذواتها أن تفيد معنى مستقلا عن إرادة المتكلّم، لأن اللّغة وسيلة لنقل مراد المتكلّم، ولذلك يقول ابن القيم: "الألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنّما هي أدلّة يستدلّ بها على مراد المتكلّم، فإذا ظَهر مراده ووضح بأي طريق، عملَ بمقتضاه"[98]، ويقول عبد القاهر الجرجاني: "إن قولنا المعنى في مثل هذا، يراد به الغرض والذي أراد المتكلّم أن يثبته أو ينفيه"[99].

ويذهب ابن عاشور في رأيه إلى ما ذهب إليه ابن القيم، وعبد القاهر الجرجاني، فيقول: "والغاية المقصودة من اللّفظ هو معناه، وما أراده منه المتكلّم من المعاني"[100]، ويبين ابن عاشور أن المتكلّم عند البلغاء هو الذي يستطيع أن يودع المعنى المناسب لغرض كلامه دون معنى زائد عن الغرض الأصلي، فيقول: "فمعتاد البلغاء إيداع المتكلّم معنى يدعوه إليه غرض كلامه وترك غيره"[101]، وفي حديثه عن معاني القرآن الكريم، بين أن معانيه هي من مراد ا تعالى، ففي شرحه لعبارة (مراد الحكيم تعالى)، قال: "هو معرفة جميع مراد ا تعالى من قرآنه"[102].

ب- اختيار المتكلّم اللّغة المناسبة للمعاني

إذا كانت الألفاظ في معانيها لا تستقل عن إرادة المتكلّم، فهذا يعني أن المتكلّم يجب عليه أن يختار اللّغة المناسبة لمراد معانيه، ولذلك يقول ابن عاشور: "فإن المتكلّم إذا تكلّم، فإنّما اهتمامه بأن ينقل ما في ضميره إلى ذهن السامع، فهـو محتاج قبل كلّ شيء إلى معرفة اللّغة التي يريد أن يخاطب بها"[103]، وإن لم يوفّق المتكلّم في اختيار اللّغة المناسبة، فإن مراد معانيها قد يفهم على غير ما أراد، وربما يكون ذلك سببا في أذيته، ومثّل ابن عاشور لذلك بما قاله شعرور، وهو يصوغ شعره في حضرة زبيدة ابنة جعفر المنصور، زوجة هارون الرشيد مادحا إياها:

أزبيـدة ابنـةَ جعفـر
طـوبى لزائـرك المثـابِ
تُعطين مـن رجليك مـا
تُعطي الأكف من الرغَـابِ

فقام إليه الخدم ليضربوه لكراهة قوله (تعطين من رجليك)، فمنعتهم وقالت: إنّه قصد مدحا وأراد ما يقول النّاس: شمالك أجود من يمينك، فظن أنّه إذا ذكر الرجل كان أبلغ، وقد حمدنا ما نواه، وإن أساء فيما أتاه[104].

ويرجع ابن عاشور خطأ المتكلّم في التّعبير عن الوفاء بمراده إلى عدم اختيار المتكلّم اللّفظ المناسب لمعنى مراده، ذلك أن الألفاظ في نظر ابن عاشور ثلاثة أقسام:

- ألفاظ لها معان موضوعة.
- ألفاظ لها معان كثر استعمالها فيها.
- ألفاظ لها معان يستعملها المتكلّم فيها على وجه المجاز أو الاستعارة أو الكناية أو نحو ذلك.

ويشترط في استقامة كلّ لفظ من تقاسيم هذه الألفاظ الثلاث، أن يفي بالمعنى المراد الذي يستعمله فيه البليغ أو المتكلّم، فيقول: "وأما استقامة اللّفظ فهي وصف نسبي يعرض للفظ في حين انتظامه في الكلام، فإن للألفاظ معاني موضوعة، ولها معان كثر استعمالها فيها، ومعان يستعملها المتكلّم فيها على وجه المجاز أو الاستعارة أو الكناية أو نحو ذلك، فاستقامة اللّفظ هي وفاؤه بالمراد الذي استعمله فيه البليغ دون خطأ، ولا تقصير، ولا غموض..."[105].

وتقسيم ابن عاشور الألفاظ بحسب دلالتها على المعاني إلى ثلاثة أقسام، هو ملخص لتقسيم الأصوليين لدلالة الألفاظ على المعاني، فقد "قسموا اللفظ بالإضافة إلى المعنى عدة تقسيمات:

- باعتبار المعنى الذي وضع له: خاصا، وعاما، ومشتركا.
- باعتبار المعنى الذي استعمل فيه: حقيقة ومجازا، صريحا وكناية.
- باعتبار خفاء المعنى وظهوره: خفيا وظاهرا، ولكل أقسامه الخاصة به.
- باعتبار طرق الوقوف على مراد المتكلّم (الدال بعبارته، الدال بإشارته، الدال بدلالته، الدال باقتضائه)"[106]، وهذا التقسيم مجمع عليه عند علماء الأصول، ومبسوط عندهم في المباحث اللّغوية في كتبهم.

وفي حديث ابن عاشور عن إصابة الوصف، يجعل للمتكلّم دورا مهما في اختياره للمعاني المطابقة للشيء الموصوف في الخارج والواقع، فإصابة الوصف هي: "أن يصور المتكلّم ما أراد التعبير عنه من المعنى تصويرا مطابقا لما عليه الشيء الموصوف في الخارج والواقع من غير انعكاس ولا انتقاص"[107]، وهذا ما يسميه صاحب منهاج البلغاء بالمحاكاة، "فالمحاكاة التامة في الوصف، هي استقصاء الأجزاء التي بموالاتها يكمل تخييل الشيء الموصوف"[108]، بمعنى لا بد أن تكون الصورة في الخيال كما هي في الوجود، "فإذا كانت صورة الأشياء قد ارتسمت في الخيال على حسب ما وقعت عليه في الوجود، وكانت للنفس قوة على معرفة ما تماثل منها وما تناسب وما تخالف وما تضاد... أمكنها أن تركب من انتساب بعضها إلى بعض تركيبات على حد القضايا الواقعة في الوجود، التي تقدم بها الحس والمشاهدة"[109]، ويعبر صاحب منهاج البلغاء عن المحاكاة بالمطابقة، وهي "القول المطابق للمعنى على ما في الوجود"[110]، فإن كان هذا القول مطابقا لبعض الوصف كما هو في الوجود، فهو ما أسماه بالقول المقصر عن المطابقة، وقال عنه "ومنه المقصر عن المطابقة، بأن يدلّ على بعض الوصف، ويقع دون الغاية التي انتهى إليها الشيء من ذلك الوصف"[111]. وقد فصل ابن عاشور في هذه المسألة، لما تكلّم عن العيب في الوصف الذي يكون في كلّ الوصف وسماه (الغلط)[112]، أو في بعض الوصف وسماه (العيب)[113]، فيرى أن المتكلّم الشاعر أكثر النّاس عرضة لذلك، "لأنّه يكثر من تخيل المعاني عن غير مشاهدة، فربما أخطأ في تخيله أشياء لم يعتد الإحاطة بصفاتها أو خفي عنه بعض ما يدق من مشاهدته إياها"[114]. وهو في هذا يثني على بشار بن برد، لأنّه رغم العمى استطاع إصابة الوصف بمطابقة معانيه للشيء الموصوف في الخارج والواقع فقال فيه: "وعد من أعجوبات الشعراء، إذ كان مع عماه لا يكاد يخطئ في الأوصاف الدقيقة"[115]، ومن الأبيات التي طابق فيها المعنى الشيء الموصوف والواقع عند بشار، وحكم به ابن عاشور على بشار أنّه من أعجوبات الشعراء قوله[116]:

كَـأن مثَار النـقْع فَوقَ رؤُوسنَا
وأَسيافَنَا لَيـلٌ تَهـاوى كَواكبه

قال ابن عاشور: "وهذا البيت هو الذي أكسب بشارا شهرة في النّبوغ في الشعر، وذلك أنّه جمع تشبيه مركب بمركب، فجمع تشبيهين في تشبيه، وبذلك فاق امرأ القيس في التشبيه في قوله:

كأن قُلُوب الطيرِ رطْبا ويابِسا
لَدى وكْرِها العناب والحَشَفُ البالِي[117].

2- المتلقي

أ- علاقة المتلقي بتشكّل الكلام

لا تخلو المادة الكلامية المنتجة في تشكّلها من ثلاث سمات رئيسية هي:

- أحوال المتكلّم: (أفكاره وعقائده وأخلاقه وعاداته) المبثوثة في المادة الكلامية.
- المدلولات اللّغوية المشكّلةُ للمادة الكلامية وغير اللّغوية، التي تشكّل قوالب تحمل معاني يريد المتكلّم إيصالها للمتلقي من منطلق أحواله.
- كيفيات تشكّل مستويات هذه المادة الكلامية بالمدلولات اللّغوية بحسب طبيعة المتلقّي.

ومن السمة الثالثة تظهر علاقة تشكّل الكلام بالمتلقي، فمراتب الكلام وضروبه تتشكّل بقـدر الحاجة إلى إقناع المخاطب، ولذالك يقول ابن عاشور: "وللكلام في قوة الإثبات والنّفي مراتب وضروب بحسب قدر الحاجة في إقناع المخاطب، فإن كان المخاطب خالي الذهن من الحكم ولا تردد له فيه فلا حاجة إلى تقوية الكلام، وإن كان المخاطب مترددا في الحكم فالأحسن أن يقَوى له الكلام بمؤكد لئلا يصير تردده إنكارا"[118]، فتقوية الكلام بالتأكيد وعدمه خاضعة لحال المتلقي ولهذا لا يمكن للمتكلّم أبدا أن يبعد المتلقي من فكره أثناء إنتاجه للمادة الكلامية.

وهذا الذي أشار إليه ابن عاشور من مراتب الكلام وضروبه، بحسب قدر الحاجة في إقناع المخاطب قد خفي على المتفلسف الكندي، الذي ظن أن العربية قوالب تركيبية تصب فيها المعاني المراد تبليغها للسامعين، دون مراعاة حالاتهم التي هي أساس تّشكل الكلام. فركب إلى أبي العباس سائلا: "إني لأجد في كلام العرب حشوا، فقال أبو العباس: في أي موضع وجدت ذلك فقال: أجد العرب يقولون عبد ا قائم، ثم يقولون: إن عبد ا قائم، ثم يقولون، إن عبد ا لقائم

فالألفاظ متكررة، والمعنى واحد، فقال: أبو العباس بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فالأول إخبار عن قيامه، والثاني جواب عن سؤال سائل، والثالث جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني، فما أحار المتفلسف جوابا"[119]، جواب أبي العباس للكندي دليل على أن عملية إنتاج الكلام، لها صلّة بمراعاة حال المخاطب.

وفي موضع آخر يبين ابن عاشور أن أسلوب الفصل والوصل في الكلام طريقة يعمد إليها المتكلّم ليحفظ بها فهم السامع من الوقوع في اللبس أثناء كلامه، فيقول: "الغرض من مسائل الفصل والوصل معرفة أساليب العرب في ربط جمل الكلام، حتّى يجيء المتكلّم بكلام لا يوقع فهم السامع في لبس"[120]، وقد فصل القزويني في كتابه الإيضاح كيفيات الفصل والوصل، التي بها يدفَع الإيهام واللبس عن السامع، فقال في (كمال الانقطاع) من (باب القول في الفصل والوصل): "فإن كان بين الجملتين كمال الانقطاع وليس في الفصل إيهام خلاف المقصود... يتعين الفصل"[121]، ويقصد بـ (ليس في الفصل إيهام)، أي إيهام للسامع. وقال في (كمال الاتّصال) من (باب القول في الفصل والوصل): "وأما كمال الاتصال فيكون لأمور ثلاثة الأول: أن تكون الثانية - أي الجملة - مؤكدة للأولى والمقتضى للتأكيد دفع توهم التجوز والغلط..."[122]، أي دفع توهم التجوز والغلط بالنسبة للسامع. وقال في الأمر الثالث من كمال الاتصال: "الثالث أن تكون الثانية - أي الجملة - بيانا للأولى، وذلك بأن تنزل منها منزلة عطف البيان من متبوعه في إفادة الإيضاح، والمقتضي للتبيين أن يكون في الأولى نوع خفاء مع اقتضاء المقام إزالته..."[123]، ومثّل لذلك بقول الشاعر:

وتَظُـن سلمى أنني أبغي بهـا
بـدلاً أراهـا في الضلال تَهيم

لم يعطف أراها على تظن لئلا يتوهم السامع أنه معطوف على أبغي لقربه منه، مع أنه ليس بمراد ويحتمل الاستئناف"[124]. ومن هنا عنّف أبو بكر - رضي ا عنه - ذلك الأعرابي الذي لقيه يبيع ثوبا، "فقال له: أتبيع الثوب، فرد الأعرابي: لا عافاك ا ، فقال أبو بكر: لقد علمتم لو كنتم تعلمون، قل: لا وعافاك ا "[125]، فحقّ الجملتين أن تنفصل بعضها عن بعض لما بينهما من كمال الانقطاع، لأن الأصل هو (لا أبيع)، في حين جملة (عافاك ا) إنشائية لما فيها من دعاء ولكن الفصل هنا يوهم بعكس المراد، ولذا وصل أبو بكر بين الجملتين دفعا للإيهام وإزالة اللبس الذي ينتاب السامع.

ويتّخذُ ابن عاشور من قاعدة (اعتماد المتكلّمين على أفهام السامعين) دليلا على أن الأصل في كلام العرب هو الإيجاز، ودليلا على وجود التّشكّلات الأسلوبية البلاغية المتنوعة من مجاز، واستعارة وكناية، وتمثيل...إلخ، فيقول: "... ولذلك كان الإيجاز عمود بلاغتهم لاعتماد المتكلّمين على أفهام السامعين، ولأجل ذلك كثر في كلامهم: المجاز، والاستعارة، والتمثيل والكناية والتعريض، والاشتراك، والتّسامح في الاستعمال كالمبالغة، والاستطراد ومستتبعات التراكيب والأمثال، والتّلميح، والتّمليح واستعمال الجملة الخبرية في غير إفادة النسبة الخبرية، واستعمال الاستفهام في التقرير أو الإنكار ونحو ذلك"[126].

وقد سبقت الإشارة إلى رأي ابن عاشور إلى أن الأصل في كلام العرب الإيجاز، وعلة ذلك عنده الذكاء الذي يلائم سبق إفهامها، أما العلّة عند غيره هي مراعاة المقام، وقد ذكرنا تعليل ابن جنّي بما أورده عن أبي عمرو: "أكانت العرب تطيل؟ قال نعم لتبلغ، قيل أفكانت توجز؟ قال: نعم ليحفظ عنها"[127]، ويؤكد ابن جنّي علة مراعاة الحال أو المقام في تشكّل أسلوب الإيجاز فيقول: "إنّهم إذا كانوا في حال إكثارهم وتوكيدهم مستوحشين منه، مصانعين عنه علم أنّهم إلى الإيجاز أميل، وبه أعنى، وفيه أرغب..."[128] وقال عن الإطالة: "ولو لم يكن في الإطالة في بعض الأحوال إلاّ الخروج إليها عما قد ألف، وملّ الإيجاز لكان مقنعا"[129]، أما الخليل بن أحمد فيرى أن أسلوب الإيجاز يتشكّل في كلام العرب، إذا كان القليل من كلامهم يفيد المعنى بلا إخلال فيقول: "... ومن شأن العرب الإيجاز والاكتفاء بالقليل عن الكثير، إذا كان ما بقي دالا على المعنى"[130].

ب- علاقة المتلقي بصياغة المعنى

في علاقة المتلقي بصياغة المعنى الشريف، يبين ابن عاشور أن المعنى يشْرفُ بشيئين:

- إذا كان هذا المعنى من المعاني الخاصة التي تُبلغُ لنفس للسامع من جملة المعاني العامة التي تجيش في نفس البليغ، وسمى ابن عاشور هذا الأمر بـ (طريقة صوغ المعنى الشريف) وعرفه فقال: "وطريقة صوغ المعنى الشريف هي: أن يلحظ البليغ ما يجيش في نفسه مما يريد إبلاغه إلى نفس السامع فينشئه في نفسه ويكيفه بأحسن صورة يرى أنّها تقع لدى السامعين موقعا حسنا يفي بالمراد"[131]. وهذا ما أشار إليه ابن الأثير في قوله: "ويستحضر تلك الصورة حتى كأن السامع يشاهدها"[132].

- إذا كان هذا المعنى الخاص بنفس السامع، والمراد

تبليغه له تَلَقّاه فَهِمه، وأفاد الغرض الذي يريد سماعه، يقول ابن عاشور: "فشرف المعنى أن يكون من أحاسن المعاني المستفادة من الكلام بأن يتلقّى فهم السامع المعنى مس تغنيا به في استفادة الغرض الذي يفاد به"[133]، وهذا ما نجده في القرآن الكريم، فا سبحانه وتعالى أنزل في كتابه ما يريد إبلاغه للسامعين من إصلاح أحوالهم وتصحيح عقائدهم، وتهذيب أخلاقهم، ولذلك يقول ابن عاشور: "والقرآن ينبغي أن يودع من المعاني كلّ ما يحتاج السامعون إلى علمه"[134]، وإذا كان ابن عاشور ربط شرف المعنى، فيما اشترطه، بأن يستغني به فهم السامع في استفادة الغرض، فإن ابن الأثير يرى شرف المعنى في توضيحه للسامع بالتخييل والتصوير، حتّى يظن أنّه صورة أمامه، فقال: "إثبات الغرض المقصود في نفس السامع بالتخييل والتصوير حتى يكاد ينظر إليه عياناً، ألا ترى أن حقيقة قولنا (زيد أسد) هي قولنا (زيد شجاع)، لكن فرق بين القولين في التصوير والتخييل وإثبات الغرض المقصود في نفس السماع، لأن قولنا: (زيد شجاع) لا يتخيل منه السامع سوى أنّه رجل جريء مقدام، فإذا قلنا (زيد أسد) يخَيلُ عند ذلك صورة الأسد، وهيئته وما عنده من البطش والقوة ودقّ الفرائس وهذا لا نزاع فيه"[135].

3- الأحداث المصاحبة

المقصود من الأحداث المصاحبة، الأسباب الداعية إلى الكلام، وهو يوافق مصطلح أسباب النزول في عرف الأصوليين وعلماء التفسير، وهذا يعني أن علماء الأصول والتفسير في دراستهم لأسباب النزول، قد انتبهوا إلى أثر سياق الحال، أو السياق الاجتماعي في تحديد المعنى المراد من الآيات، ولذلك يقول الدكتور عبد النّعيم خليل: "فإن كثيرا من الآيات الكريمة، لا يقف فيها المفسرون عند المعاني المعجمية للألفاظ لبيان المراد من هذه الآيات، بل تعدوا ذلك إلى كثير مما يمكن أن يندرج تحت ما يسمى بسياق الحال أو السياق الاجتماعي..."[136]، وقال معلّقا على ما أشار إليه الإمام الواحدي في كتابه أسباب النزول - وهو كتاب جمع فيه كلّ الأحداث التي كانت سببا لنزول الآيات -: "وعلى ذلك فقد أشار الواحدي بأهمية المسرح اللّغوي في معرفة الحدث اللّغوي بقوله: (ولا يحل القول في أسباب نزول الكتاب، إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل، ووقفوا على الأسباب)، والمشاهدة لا تكون إلاّ في المسرح اللّغوي الفعلي، ومعايشة الحدث الكلامي..."[137].

ولهذا اهتم ابن عاشور بأسباب النزول اهتماما كبيرا، أكثر من اهتمامه بعناصر سياق الحال الأخرى، ذلك أن علماء التفسير بالغوا كثيرا في توظيف أسباب النّزول لفهم آيات الكتاب العزيز، حتّى إن بعضهم تجاوز كثيرا في خلق كلّ سبب لكلّ آية، ولذلك ساق ابن عاشور نقد الواحدي لهؤلاء فقال: "...أما اليوم فكلّ أحد يخترع للآية سببا، ويختلـق إفكا وكذبا، ملقيا زمامه إلى الجهالة، غير مفكّر في الوعيد"[138]، وهذا ما جعل ابن عاشور يقف من أسباب النّزول موقف الممحص النّاقد، لأن الأمر يتعلقّ بخطاب رباني، يترتب عن فهم معانيه أحكام تشريعية وتعاليم أخلاقية ملزمة للأمة، ولهذا أخذ أسباب النّزول كلّ هذا الاهتمام من علماء الأصول والتفسير.

أ- أهمية أسباب النّزول

تكلّم ابن عاشور في قوله تعالى: وقاَلَ الذين كفَروا لَولا نُزلَ عليه القُرآن جملَةً واحدةً كذَلِك لِنُثَبِتَ به فُؤَادك ورتَلْنَاه تَرتيلا [139] عن الحكمة من تنزيل القرآن منجما، وذكر من الحكمة أنّه نزل بحسب الحوادث، كي يظهر في كثير من آياته مطابقتها لمقتضى الحال، ومناسبتها للمقام، وذلك هو الإعجاز، واستدل لذلك بقول جده الوزير: "إن القرآن لو لم ينزل منجما على حسب الحوادث، لما ظهر في كثير من آياته مطابقتها لمقتضى الحال ومناسبتها للمقام، وذلك من تمام الإعجاز"[140]، وبين أن أسباب النزول تساعد على فهم الحال أو المقام، فقال: "ولمعرفة أسباب النّزول مدخل في ظهور مقتضى الحال ووضوحه، وهذا ما بلغ إليه استقرائي"[141]، وقال أيضا: "فإن من أسباب النّزول ما يعين على تصوير مقام الكلام"[142]، بل يؤكد أن بعض أسباب النّزول يلفت نظر المفسر إلى خصوصيات بلاغية، لا تدرك إلاّ باستحضار المقام، يقول: "ومنها ما ينبه المفسر إلى إدراك خصوصيات بلاغية تتبع مقتضى المقامات"[143]، وبما أن ابن عاشور يقر بحسب استقرائه أن أسباب النزول سبيل لفهم المقام أو الحال، فهو يوضح في موضع آخر أن ألفاظ آيات الكتاب العزيز لا يخصص فهم معانيها بأسباب النّزول، بل يستَرشَد بسبب النزول لفهم المراد من الآيات، وهذا ما كان يفعله سيدنا عمر - رضي ا عنه" - فكان يجتهد في تعرف المصلحة التي لأجلها كانت الآية أو الحديث، ثم يسترشد بتلك المصلحة في أحكامه"[144]، ومن أمثلة استرشاد سيدنا عمر - رضي ا عنه- بتعرف المصلحة التي من أجلها كانت الآية، أو الحديث، قوله تعالى: إنما الصدقَاتُ لِلفُقَراء والمساكين والعاملين علَيها والمؤَلَفَة قُلُوبهم... [145].

فمفهوم المؤلفة قلوبهم: " أنّهم كانوا قوما من رؤساء

قريش وصناديد العرب مثل: أبي سفيان بن حرب، وصفوان بن أمية، والأقرع بن حابس... فكان رسول ا يعطيهم من الصدقات تطييبا لقلوب المسلمين منهم، وتقريرا لهم على إسلامهم، وتحريضا على أتباعهم، وتأليفا لمن لم يحسن إسلامه"[146]، وقد كان من مصلحة الإسلام والمسلمين أن يؤلف رسول ا قلوبهم بالمال، لكن لما قويت شوكة الإسلام، منع عمر - رضي ا عنه - إعطاءهم المال، لأن المصلحة لم تعد تقتضي أن يصرف المال لهؤلاء وحال الإسلام عزيزا، فقال لهم: "إن رسول ا - صلى ا عليه وسلّم - كان يعطيكم ليؤلفكم على الإسلام، فأما اليوم فقد أعز ا دينه، فإن ثبتّم على الإسلام وإلاّ فليس بيننا وبينكم إلاّ السيف... وبلغ ذلك الصحابة فلم ينكروا"[147]، لقد فهم عمر - رضي ا عنه - أن مفهوم المؤلفة ارتبط بحالين، حال قبل عزة الإسلام، وحال بعد عزة الإسلام. وما كان لعمر - رضي ا عنه - أن يعرض الشريعة للاستخفاف في تمسكه بظاهر النص.

ولهذا أشار علماء الأصول إلى أمر مهم تنبني عليه أحكام الشريعة، وهو أن سبب النّزول ليس مقصودا بذاته في تخصيص معاني الآيات، وليس طريقا لتخصيص المعاني، ولذلك قرروا قاعدة "العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السبب"[148]، وهذا ما جعل ابن عاشور يقول: "ومعنى كون أسباب النّزول من مادة التفسير أنّها تعين على تفسير المراد، وليس المراد أن لفظ الآية يقتصر عليها، لأن سبب النّزول لا يخصص"[149].

ب- تعريف أسباب النزول

عرف ابن عاشور أسباب النزول بقوله: "هي حوادث يروى أن آيات من القرآن نزلت لأجلها، لبيان حكمها، أو لحكايتها، أو إنكارها، أو نحو ذلك"[150]، ويقْرن ابن عاشور في تعريفه بين (الحوادث، ونزول القرآن)، فهو يتكلّم عما يسميه بلومفيد - سبب الحدث الكلامي[151]، ولكن ابن عاشور أورد في تعريفه كلمة (يروى) التي يسميها علماء الحديث صيغة التضعيف، وكأن ابن عاشور يريد التنبيه إلى أمرين:

- الأول: ما نقله سابقا على لسان الواحدي من نقده للّذين جعلوا لكلّ آية سبب نزول، ووافقه فيه فقال "... وأغربوا في ذلك وأكثروا، حتّى كاد بعضهم أن يوهم النّاس أن كلّ آية من القرآن نزلت على سبب، وحتّى رفعوا الثّقة بما ذكروا "[152].
- الثاني: أسباب النّزول التي وصلت إلينا كلّها مرويات، وعليه يجب أن تخضع أسانيدها للدراسة حتّى يكون الاسترشاد بأسباب النّزول مضبوطا، ولذلك استدل بما قاله الواحدي: "لا يحلّ القول في أسباب نزول الكتاب إلاّ بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل"[153]. وهذا ما فعله ابن عاشور، إذ قام بدراسة أسباب النزول ونقدها فقال: "وقد تصفّحت أسباب النّزول التي صحت أسانيدها فوجدتها خمسة أقسام"[154].

ج- تمحيص أسباب النّزول

لم يعذر ابن عاشور كبار المفسرين الذين أدرجوا كلّ روايات أسباب النّزول في كتبهم، صحيحها وضعيفها دون نقدها وتمحيصها، مما أدى إلى وهم النّاس أن كلّ آية من آيات القرآن لها سبب نزول، فقال: "ولكنّي لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقّفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفا، حتّى أوهموا كثيرا من النّاس أن القرآن لا تنزل آياته إلاّ لأجل حوادث تدعوا إليها، وبئس هذا الوهم"[155]، ويوضح ابن عاشور أمرا مهما، كان بسببه أسباب النزول دائرا بين القصد والإسراف، وهو (الفرق بين سبب النّزول، ورأي الناقل)، فيقول: "بيد أنّنا نجد في بعض آي القرآن إشارة إلى الأسباب التي دعت إلى نزولها، ونجد لبعض الآي أسبابا، ثبت بالنقل دون احتمال، أن يكون ذلك رأي النّاقل، فكان أمر أسباب النّزول دائرا بين القصد والإسراف"[156]، ولما كان أمر أسباب النّزول يتعلّق بفهم القرآن الكريم وصف عدم تنقيحه وضبطه، بالخطر العظيم، فقال: "وكان في غض الطرف عنه وإرسال حبله على غاربه خطر عظيم في فهم القرآن. فذاك الذي دعاني إلى خوض هذا الغرض"[157]، ويبين أن الغرض من نزول القرآن هو إصلاح حال الأمة، ولذلك لا يتوقّف نزوله على حدوث الحوادث. فالقرآن الكريم "جاء هاديا إلى ما به صلاح الأمة في أصناف الصلاح، فلا يتوقّف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام"[158].

ولأجل هذا كلّه، قام ابن عاشور بدراسة أسباب النّزول ونقدها وتمحيصها، فوجد الصحيح منها خمسة أقسام وهي:

1- الأحداث التي يتوقّف عليها فهم المراد من الآية، وقال عنها: "وهو المقصود من الآية يتوقّف فهم المراد من الآية على علمه، فلا بد من البحث عنه للمفسر، وهذا منه تفسير مبهمات القرآن"[159]، ومثّل لها بقوله تعالى: قَد سمع ا ُ قَولَ التي تُجادلُك في زوجِها [160]، وقوله تعالى: يأيها الذين آمنُوا لاَ تَقُولُوا راعنَا [161].

2- الأحداث التي تسببت عنها تشريعات أحكام، وقال عنها: "وصور تلك الحوادث لا تبين مجملا، ولا تخالف مدلول الآية بوجه تخصيص، أو تعميم، أو تقييد، ولكنّها إذا ذكرت أمثالها وجِدتْ مساوية لمدلولات الآيات النازلة عند حدوثها"[162]، ومثّل لها "بحادثة عويمر العجلاني الذي نزلت عنها آية اللّعان، وحادثة كعب بن عجرةَ التي نزلت عنها آية فدية الأذى في الحج"[163].

3- حوادث "تكثر أمثالها، تختص بشخص واحد، نزلت الآية لإعلانها، وبيان أحكامها، وزجر من يرتكبها، فكثيرا ما تجد من المفسرين، يقولون نزلت في كذا وكذا، وهم يريدون أن من الأحوال التي تشير إليها تلك الآية، تلك الحالة الخاصة، فكأنّهم يريدون التمثيل"[164]، ومثّل لها بالآية التي نزلت تصديقا لقوله صلى عليه وسلّم: "من حلف على يمين صبرٍ يقتطع بها مال امرئ مسلم لقي ا وهو عليه غضبان"[165]، وهي قوله تعالى: إن الذين يشْتَرون بعهد الله وَأيمانهم ثمنًا قليلاً [166]، وهي آية تتضمن حكما عاما، لكلّ حادثة فيها خيانة أو إبطال للعهد، أي حكما واحدا، لكل الحوادث المتماثلة.

4- حوادث حدثت، وفى القرآن آيات تناسب معانيها سابقة أو لاحقة، فيقع في عبارات بعض السلف ما يوهم أن تلك الحوادث هي المقصود من تلك الآيات، مع أن المراد أنّها مما يدخل في معنى الآية"[167]، ويبين ابن عاشور أن هذا القسم يوجد فيه "اختلاف كثير بين الصحابة في كثير من أسباب النّزول"[168]، ومثّل لها بقوله تعالى: ولاَ تَقُولُوا لِمن أَلْقَى إِلَيْكُم السلاَم لَستَ مؤْمنًا [169]، قال ابن عباس: "كان رجل في غنيمة له فلحقه المسلمون فقال: السلام عليكم فقتلوه، أي ظنّوه مشركا يريد أن يتّقي منهم بالسلام، وأخذوا غنيمته فنزل قوله تعالى (ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام)"[170]، يقول ابن عاشور: "فالقصة لا بد أن تكون قد وقعت، لأن ابن عباس رواها لكن الآية ليست نازلة فيها بخصوصها، ولكن نزلت في أحكام الجهاد بدليل ما قبلها «يأيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل ا فتبينوا»، وما بعدها « فعند ا مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل»"[171].

5- حوادث "منها (ما يبين مجملات ويدفع متشابهات)، ومنها (ما لا يبين مجملا ولا يؤول متشابها)"[172]، ومثّل لما يبين مجملات ويدفع متشابهات بقوله تعالى: ومن لَم يحكُم بِما أَنْزلَ ا ُ فأُولَئِك هم الكافرون [173] فقال: "فإذا ظن أحد أن (من) للشرط أشكل عليه كيف يكون الجور في الحكم كفرا، ثم إذا علم أن سبب النّزول هم النّصارى علم أن (من) موصولة، وعلم أن الذين تركوا الحكم بالإنجيل، لا يتَعجب منهم أن يكفروا بمحمد"[174]، ومثّل لما لا يبين مجملا ولا يؤول متشابها بقوله تعالى: وإِن خفْتُم أَلا تُقْسطُوا في اليتَامى فَانْكحوا ما طَاب لَكُم من النّساء [175]. فقال: "فقد تخفى الملازمة بين الشرط وجزائه، فيبينها ما في الصحيح عن عائشة، أن عروة بن الزبير سألها عنها فقالت: هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تَشْرَكُه في ماله، فيريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، فنهوا أن ينكحوهن إلاّ أن يقسطوا لهن في الصداق، فأمروا أن ينكحوا من النّساء سواهن"[176].

ويختم ابن عاشور حديثه عن أسباب النّزول، ببيانه أن من أسباب النزول ما يجب على المفسر أن يعلمه وليس له غنى عنه، لأن هذا النوع "من أسباب النزول الذي ليس للمفسر غنى عن علمه فيه بيان مجمل، أو إيضاح خفي وموجـ ز، ومنها ما يكون وحده تفسيرا، ومنها ما يدلّ المفسر على طلب الأدلّة"[177].

وبعد خاتمة ابن عاشور في حديثه عن أسباب النزول، أريد أن أقول: لم أجد فيما استقصيت من البحث، أن أحدا من الذين تعرضوا لنقد آليات قراءة النص القرآني، قد قدم ضبطا منهجيا بمثل التّصور الذي ضبطه ابن عاشور، وكلّ ما قدموه كان نقدا لأخبار أسباب النزول، يقول الدكتور أحمد عبد الغفار: "وقد وضع العلماء عدة ضوابط في قبول الأخبار الصحيحة"[178]، ثم يذكر هذه الضوابط كالتالي[179]:

- إذا جاء الخبر عن الصحابي الذي صاحب الرسول - صلى ا عليه وسلّم -، وشهد منازل الوحي، وعرف مناسبة التنزيل...إلخ.

- إذا جاء من التابعي، فهو من قبيل المسند من الصحابي، إلاّ أن خبر مرسل، ولذا فهم يشترطون شروطا في قبوله، منها صحة الإسناد... ومنها أن يعضد الخبر المرسل بمرسل آخر ثم قال معلّقا عن هذه الضوابط: "وهكذا نرى كيف تتعرض أخبار أسباب النزول للمعايير العلمية وللنقد والتحليل..."[180]. أما ما يسمون برواد القراءة المعاصرة كنصر حامد أبو زيد وغيره، لم يخرجوا في نقدهم لأسباب النزول من قاعدة ربط النص بالواقع، وأن روايات أسباب النزول لا بد أن تضبط كي نعرف الواقعة الحقيقة التي من أجلها نزل النص، لأن تعدد أسباب النزول، أو الخبر غير الصحيح، يحرف مدلول النص لعدم صدق الواقعة. يقول: "إن افتراض تعدد النصوص استجابة لواقعة، مثله مثل افتراض تكرار نزول الآية الواحدة، أو الآيات عند أسباب ووقائع مختلفة، يؤدي إلى الفصل بين النص ودلالته، ويؤدي من ثم إلى القضاء على مفهوم النص ذاته"[181].

4- زمن الكلام ومكانه

مما لا شك فيه أن عنصر الزمان والمكان، أحد عناصر سياق الحال المهمة، وقد اهتم علماء التفسير بهذا العنصر اهتماما بليغا في التمييز بين القرآن المكّي والمدني، وقد أوجب علماء التفسير على المتعرض لتفسير كتاب ا أن يكون ضليعا بمعرفة زمان نزول الوحي ومكانه، ولا شك أن ابن عاشور متضلّع فيه.

ولكن اللافت للنّظر أن ابن عاشور في كتابه التحرير والتنوير، لم يتكلّم عن قضية القرآن المكّي والمدني نظريا، لا في التمهيد ولا في المقدمات العشر التي شرح فيها المسائل النظرية لتفسيره، مثلما تكلّم عن سياق الحال وعناصره (المتكلّم، والسامع والأحداث) نظريا.

وهنا أحاول أن أقدم لذلك تعليلا، فابن عاشور في تفسيره حدد طبيعة المعاني القرآنية والمقاصدية التي يريد الاهتمام بها أكثر من غيرها، وهي المعاني البلاغية الدقيقة ذات النّكت الخفية، وقد حددها في قوله: "إن معاني القرآن الكريم ومقاصده ذات أفانين كثيرة، بعيدة المدى مترامية الأطراف، موزعة على آياته، فالأحكام مبينة في آيات الأحكام، والآداب في آياتها، والقصص في مواقعها، وربما اشتملت الآية الواحدة على فنين من ذلك أو أكثر. وقد نحا كثير من المفسرين بعض تلك الأفنان ولكن فنّا من فنون القرآن لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن، وهو فن دقائق البلاغة، هو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب كما خصوا الأفانين الأخرى، من أجل ذلك التزمت أن لا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في آية من آي القرآن كلّما أُلْهمتُه بحسب مبلغ الفهم وطاقة التّدبر"[182].

ومن تعريف ابن عاشور لسياق الحال الذي صغناه مركبا من حديثه على البليغ والمقامات، يبدو أن ابن عاشور يرى أن النّكت الخفية، لا تتعلّق إلاّ بالمتكلّم والسامع والأحداث المصاحبة ولذلك كان اهتمامه بهذه العناصر الثلاثة، ويظهر أيضا أن عنصر الزمان والمكان لا تتعلّق به نكت خفية، وغاية الفوائد التي تتعلّق بعنصر الزمان والمكان في القرآن الكريم هو: تحديد المعنى المراد من وضع اللفظ (لغوي، أو شرعي)، والوقوف على المعنى المراد من التركيب ومعرفة النّاسخ والمنسوخ... إلخ من الفوائد التي بينها في تفسيره التحرير والتنوير.

5- الحركة الجسمية

عنصر الحركة الجسمية مهم في بيان المداولات الانفعالية التي تفصح عن مراد المتكلّم، وهو عنصر لا تتعلّق به نكت بلاغية خفية، مثل عنصر الزمان والمكان، ولذلك لم يتحدث عنه ابن عاشور في المسائل النّظرية في المقدمات العشر، ولكنّه أدرك ما لعنصر الحركة الجسمية من أهمية في بيان الكشف عن مراد المتكلّم، أثناء الاضطرابات الباطنية التي يحدثُها الانفعال وقد قال: "فإن الإنسان إذا اضطرب باطنه من الانفعال، صدرت عنه أفعال تناسب ذلك الانفعال... كتخبط الصبي في الأرض إذا غضب، وضرب الرجل نفسه من الغضب، وعضه أصابعه من الغيظ، وقرعه سنّه من النّدم، وضرب الكفّ بالكفّ من التحسر..."[183].

الهوامـش

(1) عبده الراجحي. فصول في علم اللّغة. ص337.
(2) رمضان عبد التواب، التّطور اللّغوي ومظاهره وعلله وقوانينه، ص155.
(3) تمام حسان، اللّغة العربية معناها ومبناها، ص337.
(4) كمال بشر، دراسات في علم المعنى، ص82.
(5) عبد الرحمن أيوب، محاضرات في علم اللّغة، ص45.
(6) معجم مصطلحات علم اللّغة الحديث، ص46.
(7) محمود السعران، علم اللّغة مقدمة للقارئ العربي، ص339. وينظر عبده الراجحي فصول في علم اللّغة، ص80-81.
(8) الميداني، مجمع الأمثال، 265/2.
(9) السكاكي، مفتاح العلوم، ص80.
(10) العباسي، معاهد التنصيص، 180/1.
(11) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/ 93.
(12) السكاكي، مفتاح العلوم، ص115.
(13) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص10.
(14) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص8.
(15) الدسوقي، حاشية الدسوقي على مختصر السعد شرح التلخيص 125/1.
(16) ابن عاشور، موجز البلاغة، أنظر الحاشية ص10.

(17) السكاكي، مفتاح العلوم، ص80.
(18) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص42-43.
(19) العباسي، معاهد التنصيص، 180/1.
(20) ابن الأثير، المثل السائر 8/1.
(21) السكّري، شرح ديوان الحطيئة، ص123.
(22) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة 13/1.
(23) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص9.
(24) المصدر نفسه، ص32.
(25) المصدر نفسه، ص6.
(26) المصدر نفسه، ص6.
(27) المراغي، علوم البلاغة، ص16.
(28) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص7.
(29) المصدر نفسه، ص7.
(30) الجاحظ، الحيوان، 93/1-94.
(31) ابن عاشور، التحرير والتنوير 123/1.
(32) سورة القيامة، الآية (26- 28).
(33) سورة الواقعة، الآية 83.
(34) سورة إبراهيم، الآية 43.
(35) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص31.
(36) المصدر نفسه، أنظر الحاشية، ص31.
(37) المبرد، الكامل، 32/1.
(38) القلقشندي، صبح الأعشى، 354/2.
(39) ابن جنّي، الخصائص، 83/1.
(40) المصدر نفسه، 83/1.
(41) القلقشندي، صبح الأعشى، 303/6.
(42) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 69/1.
(43) المصدر نفسه، 69/1.
(44) المصدر نفسه، 111/1.
(45) المصدر نفسه، 111/1.
(46) المجادلة، الآية 19.
(47) المجادلة، الآية 22.
(48) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 111/1.
(49) المصدر نفسه، 111/1.
(50) المصدر نفسه، 111/1.
(51) المصدر نفسه، 111/1.
(52) المصدر نفسه، 111/1.
(53) ابن عاشور، شرح المقدمة الأدبية، ص79.
(54) الجاحظ، البيان والتبيين، 136/1.
(55) القزويني، الإيضاح، 50/2- 51.
(56) قدري مايو، شرح ديوان كثير، ص104.
(57) ابن عاشور، شرح المقدمة الأدبية، ص49.
(58) المصدر نفسه، ص69.
(59) المصدر نفسه، ص69.
(60) المصدر نفسه، ص69.
(61) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص87.
(62) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 111/1.
(63) ابن عاشور، شرح المقدمة الأدبية، ص65.
(64) أحمد الفاضل، ديوان حسان بن ثابت، ص162. والبيت نفسه ورد عند طرفة بن العبد. أنظر: ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلم الشنتمري، الطبع الثانية، ص174.
(65) ابن عاشور، شرح المقدمة الأدبية، ص65.
(66) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 244/1.
(67) البقرة، الآية 13.
(68) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 291/1.
(69) المصدر نفسه، 291/1.
(70) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص9.
(71) المصدر نفسه، ص9.
(72) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص43.
(73) المصدر نفسه، ص43.
(74) المصدر نفسه، ص43-44.
(75) المصدر نفسه، ص44.
(76) المصدر نفسه، ص44.
(77) المصدر نفسه، ص44.
(78) ابن الأثير، المثل السائر، 8/2.
(79) ألمبار كافوري، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، 126/1.
(80) آبادي، عون المعبود، شرح سنن أبي داوود، 55/3-56.
(81) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص11.
(82) المصدر نفسه، ص12.
(83) الحلواني، شرح ديوان سحيم، ص224.
(84) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص11.
(85) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص12.
(86) إبراهيم الزين، شرح ديوان عنترة، ص214.
(87) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص12.
(88) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 94/1.
(89) الأنفال، الآية 51.
(90) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 95/1.
(91) المصدر نفسه، 1/ 95.
(92) المصدر نفسه، 95/1.
(93) النساء، الآية 29.
(94) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 95/1.
(95) النّساء، الآية 115.

(96) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/ 96.
(97) ابن القيم، أعلام الموقعين، 1/ 167.
(98) الجرجاني، دلائل الإعجاز، 258.
(99) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 16/1.
(100) المصدر نفسه، 93/1.
(101) المصدر نفسه، 20/1.
(102) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص3.
(103) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 122/1.
(104) ابن عاشور، شرح المقدمة الأدبية، ص70.
(105) نادية محمد شريف العمري، مباحث في أصول الفقه، ص98-99.
(106) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص71.
(107) القرطاجنّي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص33.
(108) المصدر نفسه، ص14.
(109) المصدر نفسه، ص24.
(110) المصدر نفسه، ص24.
(111) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص71.
(112) المصدر نفسه، ص71.
(113) المصدر نفسه، ص71.
(114) ابن عاشور، شرح المقدمة الأدبية، ص71.
(115) ابن عاشور، شرح ديوان بشار بن برد، ص318. وينظر: ابن عاشور شرح المقدمة الأدبية، ص72.
(116) ابن عاشور، شرح المقدمة الأدبية ص318. وينظر: ديوان أمرؤ القيس. الطبعة الأولى، 359/1.
(117) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص12.
(118) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص315.
(119) ابن عاشور، موجز البلاغة، ص25.
(120) القزويني، الإيضاح، 147/1.
(121) المصدر نفسه، 148/1.
(122) المصدر نفسه، 152/1.
(123) المصدر نفسه، 152/1.
(124) الجاحظ، البيان والتبيين، 142/1.
(125) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 93/1.
(126) تقدم سابقا الإشارة إليه.
(127) ابن جني، الخصائص، 86/1.
(128) المصدر نفسه، 78/1.
(129) الفراهيدي، الجمل في النحو، ص248.
(130) ابن عاشور، شرح المقدمة الأدبية، ص61.
(131) ابن الأثير، المثل السائر، ص152.
(132) ابن عاشور، شرح المقدمة الأدبية، ص61.
(133) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 93/1.
(134) ابن الأثير، المثل السائر، ص23.
(135) خليل عبد النعيم، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين، ص201.
(136) المصدر نفسه، ص203.
(137) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 47/1. وينظر: الواحدي. أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري، أسباب النّزول. الطبعة الأولى، ص8.
(138) الفرقان، الآية 32.
(139) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 20/9.
(140) المصدر نفسه، 41/1.
(141) المصدر نفسه، 47/1.
(142) المصدر نفسه، 47/1.
(143) تمام حسان، اللّغة العربية معناها ومبناها، ص338.
(144) التوبة، الآية 60.
(145) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 152/2.
(146) المصدر نفسه، 153/2.
(147) الرازي، المحصول، 352/1.
(148) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 24/1.
(149) المصدر نفسه، 46/1.
(150) فريد عوض حيدر، فصول في علم الدلالة، ص124.
(151) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 46/1.
(152) المصدر نفسه، 47/1. وينظر: الواحدي، أسباب النزول، ص8.
(153) المصدر نفسه، 47/1.
(154) المصدر نفسه، 46/1.
(155) المصدر نفسه، 46/1.
(156) المصدر نفسه، 46/1.
(157) المصدر نفسه، 46/1.
(158) المصدر نفسه، 48/1.
(159) المجادلة، الآية 01.
(160) البقرة، الآية 104.
(161) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 48/1.
(162) المصدر نفسه، 48/1. راجع حادثة عويمر العجلاني عند: النسائي: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمان. سنن النسائي. الطبعة الثانية، 170/1، راجع حادثة كعب بن عجرة عند البخاري. أبو عبد ا محمد بن إسماعيل البخاري. صحيح البخاري. مراجعة وضبط: محمد علي قطب وهشام البخاري، الطبعة السادسة، 645/1.
(163) المصدر نفسه،48/1.
(164) البخاري، صحيح البخاري، 2074/1.
(165) آل عمران، الآية 77.

(166) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 49/1.
(167) المصدر نفسه، 49/1.
(168) النّساء، الآية 94.
(169) البخاري، صحيح البخاري، 1398/1.
(170) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 48/1.
(171) المصدر نفسه، 49/1.
(172) المائدة، الآية 44.
(173) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 50/1.
(174) النّساء، الآية 03.
(175) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 50/1.
(176) المصدر نفسه، 50/1.
(177) السيد أحمد عبد الغفار، قضايا في علوم القرآن، ص38.
(178) المصدر نفسه، ص38-41.
(179) المصدر نفسه، ص44.
(180) نصر حامد أبو زيد. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص115. ونشير إلى أن أبو زيد عقد فصلا لأسباب النزول: الفصل الرابع من 97-113، خلاصته (ربط النص بالواقع).
(181) ابن عاشور، التحرير والتنوير، 8/1.
(182) المصدر نفسه، 66/3.

المصادر والمراجع

الأقطش، نشأت، 1998، مصداقية الإذاعات كمصدر للمعلومات عند جمهور المثقفين في غزة، (مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد السادس، العدد الأول).

آبادي، أبو عبد الرحمان شرف الحق محمد أشرف الصديقي، 2001، عون المعبود شرح سنن أبي داوود ط2، بيروت لبنان، دار إحياء التراث العربي.

إبراهيم الزين، شرح ديوان عنترة، بيروت لبنان، دار النّجاح، بلا طبعة ولا تاريخ.

أحمد الفاضل، 2003، ديوان حسان بن ثابت، ط1، بيروت، دار الفكر اللبناني.

ألمبار كافوري، أبو العلى محمد بن عبد الرحمان بن عبد الرحيم، 1987، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، ط3، القاهرة، مكتبة ابن تيمية.

تمام حسان، 2006، اللّغة العربية معناها ومبناها، ط5، القاهرة، عالم الكتب.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، 1985، ط5، القاهرة، مكتبة الخانجي.

__________، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، 1969، ط3، بيروت لبنان، دار إحياء التراث العربي.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد، أسرار البلاغة، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، 1992، ط3، جدة، دار المدني.

ابن جني. أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، 2006، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

الحلواني محمد خير، شرح ديوان سحيم بن عبد الحسحاس، بيروت لبنان، مكتبة دار الشرق، بلا تاريخ.

خليل عبد النّعيم، 2007، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين، ط1، الإسكندرية، دارالوفاء.

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، 2002، حاشية الدسوقي على مختصرالسعد شرح التلخيص تحقيق: خليل إبراهيم خليل، ط1، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، 2008، المحصول في علم أصول الفقه، ط1، دمشق سوريا، مؤسسة الرسالة ناشرون.

الراغب الأصفهاني، أبوالقاسم حسين بن محمد، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، تحقيق: عمر الطباع، 1999، ط1، لبنان، دار الأرقم بن أبي الأرقم.

رمضان عبد التّواب،1997، التطور اللّغوي مظاهره وعلله وقوانينه، ط3، القاهرة، مكتبة الخانجي.

السكاكي أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد، مفتاح العلوم، بيروت لبنان. المكتبة العلمية الجديدة.

السكري أبو سعيد، 1981، شرح ديوان الحطيئة، بيروت، دار صادر.

السيد أحمد عبد الغفار، 1995، قضايا في علوم القرآن، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.

ابن عاشور محمد الطاهر، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، بلا تاريخ.

__________، 1950، شرح ديوان بشار بن برد، تعليق: محمد رفعت ومحمد شوقي أمين، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

__________، 1987، شرح المقدمة الأدبية لشرح الإمام المرزوقي على ديوان الحماسة، ط2، ليبيا، الدار العربية

للكتاب، موجز البلاغة، ط1، عدد 58، تونس، المطبعة التونسية، بلا تاريخ.
عبد الرحمن أيوب، 1966، محاضرات في علم اللغة، بغداد، مطبعة المعارف.
عبده الراجحي، 1998، فصول في علم اللّغة، دار المعرفة الجامعية.
الفراهيدي الخليل بن أحمد، 1972، معجم العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، دار الرشيد.
فريد عوض حيدر، 2005، فصول في علم الدلالة، القاهرة، مكتبة الآداب.
قدري مايو، 1995، شرح ديوان كثير، بيروت لبنان، دار الجيل.
القرطاجنّي أبو الحسن حازم بن محمد بن حسن، 1985، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ط3، بيروت لبنان، دار الغرب الإسلامي.
القلقشندي: أبو العباس أحمد بن علي الفزاري، 1987، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق: يوسف الطويل، ط1، دمشق سوريا، دار الفكر.
ابن قيم الجوزية شمس الدين أبو عبد ا محمد بن أبي بكر، 1993، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب وضبط: محمد عبد السلام إبراهيم، ط2 بيروت لبنان، دار الكتب العلمية.
الكاساني علاء الدين أبي بكر بن مسعود، 1998، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، بيروت لبنان دار إحياء لتراث العربي.
كمال بشر، 1975، دراسات في علم المعنى، مصر، دار المعارف.
المبرد أبو العباس أحمد بن يزيد، 1386هـ، الكامل في اللّغة والأدب، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية .
المراغي أحمد مصطفى، علوم البلاغة، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية، بلا تاريخ.
محمود السعران، علم اللّغة مقدمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي، بلا تاريخ.
الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري، 1987، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2 بيروت لبنان، دار الجيل.
نادية محمد شريف العمري، 1990، مباحث في أصول الفقه، القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
نصر حامد أبو زيد، 2005، مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، ط6، الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي.

Theoretical Concepts for Adverb Context and its Component as Defined by Mohammed Altaher ben Ashour

Hussein Mohammed Zatout*

ABSTRACT

This research attempted to prove the pioneer role of the ancient Arabic tongue over the modern westerner in the concept of adverbial concept, through presenting the theoretical concepts of the adverb context and its components as defined by Mohammed Altaher ben Ashor which proves that the Arab experts didn't miss that issue and its effecting understanding texts and leading them. The research combined these theoretical concepts for iben Ashour through his books: literature books, fundamentals and others to form a camper pensive, complete theory for In Ashour and to be a clear, evidence for the perception of this theory and component in under standing teats.

Keywords: Adverb Context, Ancient Arabic Tongue, Modern Western Tongue.

* Sidi Omran, Warqalh, Algeria, P.O. Box. 209. Received on 24/6/2009 and Accepted for Publication on 20/4/2010.